

بررسی تطبیقی مطابقت ذهن و عین در شناخت‌شناسی ملاصدرا و کانت

صغری باباپور*

جعفر شانظری**

چکیده

از موضوعات پیچیده و بحث برانگیز شناخت‌شناسی چه در فلسفه اسلامی و چه در فلسفه غرب مسئله کیفیت ارتباط ذهن و عین با یکدیگر است. بحث اصلی در شناخت‌شناسی بحث مطابقت تصورات با آنچه در واقعیت موجود است، یعنی چگونگی انطباق صور ذهنی با صور عینی می‌باشد. رئالیست‌ها به مطابقت ذهن و عین قائلند، ولی گروهی از فلاسفه عقیده‌ای مخالف این دارند و مفاهیم ذهنی را جدای از حقایق خارجی پنداشته، و یا حتی حقایق خارجی را تصویر مفاهیم ذهنی می‌دانند. این درحالیست که مطابقت ذهن و عین در حکمت متعالیه از اصولی‌ترین مباحث می‌باشد. ملاصدرا با بحث وحدت ماهوی ذهن و عین در وجود ذهنی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت قصد در حل مسأله مطابقت داشت. کانت نظریه انقلاب کپرنیکی خود را طرح می‌نماید که اگر متعلقات با ذهن ما مطابقت داشته باشند، این با شناخت پیشینی به اشیاء مطابق‌تر است. بر این اساس ذهن دارای فعالیتی خاص می‌شود و نوع معرفتی را که بدست می‌آورد، خودش مشخص می‌نماید. مقاله حاضر به بررسی کیفیت مطابقت ذهن و عین از دیدگاه ملاصدرا و کانت پرداخته و به دنبال تشابهات و اختلافات نظرات ملاصدرا و کانت در این زمینه می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: مطابقت، عین، ذهن، شناخت، ملاصدرا، کانت.

* گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد صفادشت، تهران، ایران، ebabapour58@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)،

jshanazari@yahoo.com.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۱۸

۱. مقدمه

از موضوعات پیچیده و بحث‌برانگیز شناخت‌شناسی چه در فلسفه اسلامی و چه در فلسفه غرب مسئله کیفیت ارتباط ذهن و عین با یکدیگر است. بحث اصلی در شناخت‌شناسی بحث مطابقت تصورات با آنچه در واقعیت موجود است، یعنی چگونگی انطباق صور ذهنی با صور عینی می‌باشد. رئالیستها به مطابقت ذهن و عین قائلند، ولی گروهی از فلاسفه عقیده‌ای مخالف این دارند و مفاهیم ذهنی را جدای از حقایق خارجی پنداشته، و یا حتی حقایق خارجی را تصویر مفاهیم ذهنی می‌دانند. این در حالیست که مطابقت ذهن و عین در حکمت متعالیه از اصولی‌ترین مباحث می‌باشد.

چنانچه شناخت حقیقی عبارت است از یقین مطابق با واقع. ولی این که کدام یقین مطابق با واقع است و کدام جهل مرکب، نیاز به دلیل دارد. چه بسیار علوم ما که با وجود اطمینان به واقعیت آن، پس از کسب عقیده‌ای نو به نادرست بودن آن پی می‌بریم؛ مانند چوبی که در آب فرومی‌کنیم، خمیده‌تر دیده می‌شود. واضح است که چوب به راستی تغییر شکل نداده است، اما این نکته را از راه مشاهده نمی‌توانیم درک کنیم. این محدودیت در شناخت تنها در حواس وجود ندارد، حتی برخی به دلیل اختلاف در مسائل عقلی، ارزش ادراکات عقلی را نیز بر این اساس انکار کردند.

بر همین اساس آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد، کیفیت مطابقت ذهن و عین از دیدگاه دو فیلسوف اسلامی و غربی، به نام ملاصدرا و کانت است. در پی آن به دنبال یافتن پاسخی برای این سوال هستیم که آیا ملاصدرا و کانت در مطابقت ذهن و عین اتفاق نظر دارند؟

۲. پیشینه تحقیق

در باب معرفت‌شناسی چه در فلسفه اسلامی و چه غربی، کتابهایی به نگارش درآمده است. در تمامی این مطالعات بیشترین تکیه بر شناخت معرفت و چیستی آن می‌باشد. تنها مقاله‌ای که مرتبط به این نوشتار بوده، مقاله تطابق ذهن و عین در معرفت‌شناسی صدرایی و کانتی است. با توجه به مشابه بودن عنوانها، تفاوت این دو در اینست که نویسنده با طرح موضوع عینیت در فلسفه ملاصدرا و کانت به شرح معرفت‌شناسی پرداخته و در نتیجه مقاله به بیان مقایسه دو دیدگاه در مسایلی نظیر: وساطت یا عدم وساطت ذهن و نحوه آن،

ابزار معرفت و کیفیت آن، اتحاد عاقل و معقول، وحدت استعلایی خودآگاهی و قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، پرداخته است. بدین ترتیب روش پرداختن شرح مطلب متفاوت از این مقاله می‌باشد.

۳. مطابقت ذهن و عین از نظر صدرا

ملاصدرا بخش مستقلی به بحث درباره شناخت‌شناسی و مطابقت یا عدم مطابقت ادراک انسان با عالم خارج اختصاص نداده، بلکه بطور پراکنده در طی مباحث وجود ذهنی، علم و تجرد نفس بدان پرداخته است. محور وجود ذهنی در حکمت متعالیه براساس ارزش ادراکات انسان و بحث در ماهیت علم و ادراک است، که حقیقت معرفت چیست؟ چه رابطه ای میان عالم و معلوم برقرار می‌شود که می‌تواند ملاک کشف آگاهی قرار گیرد؟

نکته حائز اهمیت در بحث مطابقت ذهن و عین، این است که مطابقت در چه حیطه‌ای است چرا که مطابقت یا در بدیهیات مطرح است و یا در علوم نظری. ملاصدرا بدیهیات را قضایای یقینی و مطابق با واقع می‌داند و بدیهیات اولیه را حقیقی‌ترین معارف بشر و استحاله اجتماع نقیضین و ارتفاع آن را در بدیهیات اولیه حقیقی‌ترین علم و مبنای همه علوم می‌داند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۱۴۰)

اما مطابقت در قضایای غیر بدیهی یا نظری، در سه دسته قضایا مطرح است: مطابقت در قضایای منطقی، فلسفی و ماهوی. در قضایای منطقی مطابقت محرز است؛ زیرا حاکی و محکی هر دو در درون ذهن آدمی است و در مورد هر دو، علم حضوری است؛ مطابقت در قضایای فلسفی نیز در ناحیه بدیهیات حل می‌گردد؛ در نظریات نیز با ابتناء بر بدیهیات قابل دستیابی است. آنچه در این بخش مهم است مطابقت در قضایای ماهوی است. مثل اینکه این جسم سفید است، شیرین است، و امثال آن. فلاسفه مسلمان، مطابقت در قضایای ماهوی را تحت عنوان وجود ذهنی مطرح کرده‌اند و کسی که به طور مبسوط اولین بار به این مهم پرداخت، ملاصدرا بود. (معلمی، ش ۱۰-۱۱)

۱.۳ وجود ذهنی

از ابتکارات صدرالمتالهین در باب علم، این است که وی علم را تحت مقولات قرار نمی‌دهد؛ بلکه با برابر دانستن علم و هستی، آن را از قبیل مسائلی نظیر اصالت یا

بساطت وجود دانسته و مسئله وجود ذهنی را نیز حاصل تقسیمات اولی وجود به خارجی و ذهنی می‌شمارد. (جوادی آملی، ۴، ۱۳۸۲/۹۵-۹۶)

با توجه به اینکه شناخت‌شناسی صدرا بر اساس هستی‌شناسی اش پایه‌گذاری شده است، وی در آثارش قبل از بحث وجود ذهنی ابتدا چندین اصل هستی‌شناسی را مطرح می‌نماید. بدین‌نحو: هر ممکن‌الوجودی مرکب از وجود و ماهیت است. آنچه مورد جعل واقع می‌شود، وجود است نه ماهیت. حقیقت وجود دارای شدت و ضعف است و وجود قوی‌تر و کامل‌تر دارای آثار بیشتری است. ملاصدرا براساس این اصول درصدد تصویر این حقیقت است که چون اثر و ظهور متعلق به وجود است و وجود قابل تشکیک است و ماهیت به تبع وجود، ظهور و بروز می‌یابد، یک ماهیت واحد به تبع دو مرتبه از وجود دارای دو گونه‌ی متفاوت از اثر می‌باشد؛ مانند ماهیت جوهر که در یک مرتبه از ثبات و تجرد و فعلیت تام برخوردار بوده و در مرتبه دیگر حتی از سکون و انفعال نیز بی‌بهره است. (همو، ص ۱۷)

در بحث وجود ذهنی به موجود خارجی «عین» و «حقیقت» گفته می‌شود و موجود ذهنی «صورت» یا «علم» نامیده می‌شود.

«قد اتفقت السنة الحکماء خلافاً لشرذمة من الظاهرین علی ان للاشیاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبر عنه بالوجود الذهنی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱/ ۲۶۳)

از این امر می‌توان چنین نتیجه گرفت که وجود بر دو قسم خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود و موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند. همچنین در هنگام ادراک چیزی حقیقت همان شیء خارجی به ذهن منتقل می‌شود؛ نه شیخ و یا شیء منقلب شده.

براین اساس است که ادراکات ما از اشیا یعنی حضور همان ذات اشیا - نه وجود اشیا - در ذهن ما. ذات اشیا در دو موطن می‌توانند وجود داشته باشند یک موطن، موطن عین است و عالم خارج از ذهن ما، و موطن دیگر موطن نفس ماست. پس یک ذات است که در دو موطن دو نوع وجود پیدامی‌کند. (مطهری، ۱۳۶۷، ۱/ ۲۶۴)

نظریه وجود ذهنی می‌گوید که شیء واحدی هم در خارج است و هم در ذهن، نه آنکه چیزی در خارج باشد و چیز دیگری در ذهن. بنابراین آنچه در ذهن ما هست بعینه در خارج نیز هست و با تحقق علم، چیزی در موطن نفس به وجود می‌آید که آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌گردد و از آن به وجود ذهنی یاد می‌شود و این غیر از نظریه شیخ می‌باشد.

علامه طباطبایی در مورد اینکه اگر آنچه به ذهن می‌آید تطابق ماهوی با اشیاء خارجی ندارد، می‌نویسد:

اگر همه علوم و ادراکات ما خطا بوده و هیچ کشفی از خارج نداشته باشند، سفسطه لازم می‌آید و به تناقض منجر می‌گردد. یعنی این نظریه خودش خودش را نقض می‌کند و از صدقش کذبش لازم می‌آید، زیرا اگر بگوییم «همه علوم خطا هستند» همین قضیه نیز باید خطا باشد. چرا که خودش یکی از علوم ما را تشکیل می‌دهد. پس قضیه فوق کاذب بوده و در نتیجه نقیضش صادق می‌باشد و نقیض آن قضیه این است که: برخی از علوم مطابق با واقع هستند. (ر.ک. شیروانی، ۱۳۷۴، ۱۲۱/۱ - ۱۴۳)

به عقیده او این صورت ذهنی، ماهیت آن شیء و عین ثابت آن می‌باشد که با نظریه شیخ متفاوت است؛ چرا که ماهیت شیء همان عین ثابت آن است که ممکن است دارای مراتب و انحاء وجودی مختلف باشد و در هر مرتبه‌یی از وجود دارای آثار ویژه خود باشد، چونکه آثار ماهیت تابع نحوه وجود آن است.

حقیقت آن است که دلیل قابل قبولی برای اثبات اینکه آنچه در ذهن و در خارج است ماهیتاً و ذاتاً یکی باشد، ارائه نشده است. همه ادله وجود ذهنی برای اثبات قسمت اول مدعا اقامه شده است، یعنی اینکه هنگام علم، چیزی در نفس تحقق می‌یابد که آثار خارجی آن شیء بر آن مرتب نمی‌گردد و از آن به وجود ذهنی یاد می‌شود. ملاصدرا نیز مدعی است که اگر ادله وجود ذهنی تمام باشد، اثبات می‌کند که امور خارجی خودشان یک نحوه وجودی در ذهن پیدامی‌کنند، نه امر دیگری مابین با آنها:

لوتّم دلائل الوجود الذهنی لدلت علی انّ للمعلومات بانفسها وجوداً فی الذهن لا لامر آخر مبائن لها بحقیقتها کالنقوش الکتبیه و الهیئات الصوتیه اذ لا یقول احد انّ کتابه زید و اللفظ الدال علیه هما زید بعینه، بخلاف ادراکه و تصوّر فأنّه یجری علیه احکامه و یحمل علیه ذاتیاته و عرضیاته. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۱۵)

این امر موهم آن است که دلایل مذکور در نهایت مورد قبول صدرالمتألهین نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۳۵۶/۴)

ملاصدرا در رساله تصور و تصدیق، برهان دیگری، که اصل آن از شیخ اشراق است، برای اثبات مطابقت علم با خارج می‌آورد: هنگام حصول علم به چیزی از چیزها، امر از دو حال خارج نیست، یا چیزی برای ما حاصل می‌شود یا نمی‌شود و در صورت دوم یا چیزی

از ما زایل می‌گردد یا نمی‌گردد. صدرالمآلهین پس از ابطال دو فرض اخیر و در نتیجه اثبات فرض نخست می‌گوید: مقصود از حصول شیء درک‌شده در ذهن، همین است که صورتی از همان شیء درک‌شده در لوح ذهن حاصل گردد که هیچگونه تعلقی به شیء دیگر که با شناخت دیگر در ذهن حاصل می‌شود، نداشته باشد. بنابراین علم به هر چیزی وجود علمی همان شیء معلوم می‌باشد و وجود علمی شیء معلوم دیگر نیست. زیرا برای هر چیزی صورتی عینی در خارج از ذهن موجود است، همانگونه نیز صورتی هم از همان چیز در ذهن موجود است که وجود علمی آن به‌شمار می‌رود. همان‌طور که وجود عینی شیء مغایر با وجودات عینی اشیاء دیگر می‌باشد، همانگونه هستی ذهنی این شیء نیز مغایر با صورتها و هستیهای ذهنی اشیاء دیگر است به‌همین دلیل است که صورت ذهنی هر شیء همان حقیقت و ماهیت آن شیء است در عالم ذهن. ملاصدرا در این بیان به این نتیجه می‌رسد که صورت هر چیزی باید عین حقیقت و ماهیت آن باشد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۳۰۸)

از نظر وی ذهن و عین دو امر وجودی مستقل و جدا از هم فرض شده‌است که هیچکدام به دیگری تبدیل نمی‌شود و در عین حال در طول یکدیگر نیز قرار دارند. در این میان ادراک و علم، کاشف و مرآت عالم خارج است، نه حایل میان ذهن و خارج. اما مساله مهمی که در اینجا مطرح می‌شود اینست که رابط میان جهان خارج و ذهن چیست؟ آیا وجود می‌تواند این خلأ را پر نماید؟

بر اساس اصالت وجود ممکن است این رابط وجود فرض گردد، ولی با قبول رابط بودن وجود، چه ذهنی و چه خارجی، مشکل انقلاب دو جهان و تبدل آنها به یکدیگر پیش می‌آید؛ چرا که وجود عینی دارای آثار، و وجود ذهنی فاقد آثار است. در ادراک تنها ماهیت را می‌توان درک کرد نه وجود حقیقی آنها را. تطابق بین آنها بوسیله امری غیر از وجود است و آن ماهیت می‌باشد. ماهیتی که در مرتبه ذات خود نه موجود است و نه معدوم، نه ذهن است و نه خارج. لذا هم می‌تواند در خارج وجود داشته باشد و هم در ذهن. ماهیت موجود به وجود خارجی همان ماهیتی است که موجود به وجود ذهنی است. بنابراین کلید تطابق ذهن و عین و حلقه ارتباط حقیقی آندو وحدت ماهیت در «معلوم‌بالذات» و «معلوم-بالعرض» است، چراکه «ماهیت» اشیاء در خارج و ذهن، یکیست.

از آنجائیکه طبق نظر ملاصدرا علم مطابقت ذهن با عین است و این مطابقت براساس صورتی است که از عین به ذهن منعکس می‌شود، آنچه از موجودات عینی در ذهن

حاضر می‌شود، ماهیت آنهاست که ذهن در آن دخل و تصرفی نمی‌کند؛ به عبارتی در نظریه‌ی شناخت ملاصدرا، شناخت اشیاء حاصل اتحاد ماهوی معلوم‌بالعرض (شیء خارجی) با معلوم‌بالذات (شیء در ذهن) است که معلوم‌بالعرض وجود خارجی و عینی دارد و معلوم‌بالذات وجود ذهنی؛ و این دو ماهیتاً یکی هستند. بدین‌نحو چون ماهیت ملاک شناخت می‌باشد و ماهیت شیء خارجی، البته بدون آثار، در ذهن راه می‌یابد، پس بوسیله وجود ذهنی می‌توان به شناختی مطابق با عالم رسید. البته روشن است که انطباق بمعنای انتقال خود آن عین به ذهن نمی‌باشد و تنها تصویر عین به ذهن وارد می‌شود.

تفاوت وجود ذهنی و خارجی در نحوه وجود آنها است، ولی ماهیت آنها در هر دو گونه وجود یکسان است. پس مفهومی که از یک شیء تصور می‌کنیم در عین اینکه با خارج عینیت و مطابقت دارد، خواص آن را ندارد. بنا به نظر ملاصدرا اختلاف میان موجود ذهنی و خارجی از نوع اختلاف در حمل است. موجود ذهنی به حمل اولی ذاتی همان موجود خارجی است ولی به حمل شایع صناعی با آن متفاوت است. مفاهیم با حمل اولی ذاتی عین ماهیت معلوم هستند، ولی با حمل شایع صناعی عین معلوم نیستند؛ یعنی مصداق ماهیت معلوم قرار نمی‌گیرند و به همین دلیل آثار و خواص معلوم را ندارند وی در مطابقت صورتهای ادراکی با خود اشیاء خارجی می‌گوید که آنچه صادر از نفس و معلول آن و مکشوف و حاضر در نزد آن است، معلوم بالذات و خود صورت ادراکی است نه هیئتها و اشکال و عوارض مادی خارجی.

«لکن ما به الإحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك، هو صورة ذلك الشيء لا نفسه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳/۳۹۳)

ملاصدرا با نقش رابطی ماهیت، نه تنها مسأله شناخت را به نحو احسن تبیین می‌نماید، بلکه انقلاب مطرح شده در بین جهان خارج و ذهن را نیز رفع می‌کند. از اینرو با قبول اینکه جهان ذهنی نحوه‌ای از وجود است که هم تراز با عالم خارج می‌باشد، و اگر در نحوه ادراک ما خطایی رخ ندهد، واقعیت عین خارجی معلوم ذهن می‌شود و مطابقت بین عین و ذهن رخ می‌دهد.

۲.۳ خلاقیت نفس

یکی دیگر از اصول ابتکاری ملاصدرا در باب تطابق ذهن با عین مساله خلاقیت نفس است. این اصل از چند قیاس به دست آمده که برخی از مقدمات این قیاس‌ها در مباحث مربوط به نفس و علم به اثبات رسیده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۱۸/۴)

قیاس اول: نحوه خلقت نفس ناطقه انسان توسط خداوند به نحوی است که توانایی خلق صور اشیاء در ذات و عالم خویش را دارد. بدین علت که نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است. پس نفس قادر بر ایجاد صور اشیاء در ذات خویش و هم در خارج می‌باشد. لذا نفس در ذات خودش عالمی شبیه عالم خداوند دارد که شامل صور کل جواهر و اعراض می‌باشد؛ که مشاهده آنها به نفس حصول و ظهور آنها در برابر نفس است، با علم حضوری، نه حصولی. همچنانکه کل عالم در برابر خداوند به عین اشراق و تجلی ذات او معلوم و مکشوف‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۴۲-۴۴)

باین تفاوت که نفس گرچه از عالم ملکوت است به دلیل بعدی که با واجب در مراتب نزولی برایش حاصل شده، توان آن اندک و قوام وجودی‌اش ضعیف است به نحوی که صوری که ایجاد می‌کند فاقد همه آن آثار موجود خارجی است و این اختلاف آثاری که در وجود خارجی و صور ذهنی دیده می‌شود، حاکی از تفاوت و امتیاز در علل بوجود آورنده آن است و مانع وحدت صور ماهوی نمی‌شود، زیرا اگر همراه با اختلاف آثار، معلوم نیز تغییر یابد؛ هرگز یکی از آن دو وجود ذهنی دیگری نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۲۲/۴-۲۳)

قیاس دوم: نفس انسان می‌تواند صوری را ایجاد کند، هر گاه شیئی صورتی را ایجاد کند آن صورت ایجاد شده برای آن حاصل است؛ بنابراین صور ایجاد شده توسط نفس برای نفس حاصل است. (همو، ص ۱۹)

قیاس سوم: صور ذهنی برای نفس مجرد، که نفس آنها را ایجاد کرده، حاصلند، هر چه برای مجرد حاصل باشد، مجرد به آن عالم است؛ پس نفس به صور ذهنی که ایجاد کرده است، عالم است. (همو، ص ۲۱)

نتیجه این می‌شود که خالق صوری که در حوزه نفس پدیدار هستند، خود نفس است، پس نفس خلاق است و قیام صور حسی و خیالی به نفس برخلاف نظر مشائون قیامی صدور است نه حلولی. همچنانکه در علم واجب نیز صور جمیع موجودات به واجب تعالی قیام صدور است و این حصول شدیدتر از حصول آن اشیاء برای نفس خود و یا

محل آنهاست. (همو، ص ۲۰) همچنین «علم نفس به خود صور ذهن، علم حصولی نبوده، بلکه حضوری است.» (همو، ص ۲۲)

نکته مهم در اینجا وحدت صور ماهوی در دو موطن وجود خارجی و ذهنی است. چرا که اختلاف آثار که به تفاوت مراتب وجود خارجی و ذهنی و در نتیجه به امتیاز علل وجودات خارجی و ذهنی برمی‌گردد، هرگز موجب اختلاف ماهیاتی که موجود به این دو وجودند، نمی‌شود. زیرا اگر همراه اختلاف آثار ماهیت معلوم نیز تغییر پیدا کند، هرگز یکی از آن دو، وجود ذهنی دیگری نخواهد بود. (همو، ص ۲۳)

با توجه به اینکه ملاصدرا معتقد به اینست که علم در هر مرتبه‌ای، چه حسی و چه خیالی و عقلی، مجرد از ماده است، و حتی علم عبارت از حضور وجود مجرد نزد مجرد است، پس کلیه علوم به علم حضوری منتهی می‌شوند و علم حصولی نوعی صورت‌گیری از آن علم حضوری است. در واقع از آنجا که خصوصیت هر علم و ادراکی واقع‌نمایی و کشف خارج است باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته باشد. بنابراین ذهن باید به واقعی که منشأ آثار است نائل شده؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشد. وی همچنین معتقد است که صور خیالی حاصل خلاقیت نفس در مرتبه خیال آن است. اما علم به کلیات و معقولات از طریق مشاهده عقول است.

از اینرو شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیتها برای ذهن اتصال وجودی آن واقعیتها با واقعیت نفس است و اتصال وجودی یک واقعیتی با واقعیت نفس موجب می‌شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد. یعنی همینکه نفس به عین واقعیت نائل شد و آن را با علم حضوری یافت، قوه خیال که قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده می‌شود، صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی کرده، یعنی با علم حصولی پیش خود معلوم می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۲/۱۹۰)

البته از نظر وی مطابقت در علوم حصولی مطرح است؛ زیرا علم حصولی صورتی از شی در ذهن است و صورت ذهنی باید با واقع مطابقت داشته باشد. ولی در علم حضوری واقع نزد عالم حاضر است و صورتی واسطه نیست تا مطابقت و عدم مطابقت مطرح باشد، بلکه علم، عین معلوم و عین واقع است و خود واقع؛ نه صورت ذهنی آن.

انسان بوسیله حواس پنجگانه، احساس را بدست می‌آورد و سپس بوسیله علم حضوری به محصولات ذهنی خود علم بی‌واسطه می‌یابد. در این حالت با توجه و تمرکز بر روی امر محسوس، آگاهی بر آن بدست می‌آید که این همان حضور ماهیت شی خارجی در

ذهن می‌باشد. به دنبال آن نفس انسان با نیروی خلاقیت خود ذات و ماهیت شیء خارجی را بازسازی کرده و صورت واقعی و منطبق با پدیده خارجی را در ذهن خود ایجاد می‌کند. براساس این نظریه علم یا شناخت انسان، نوعی تولید انسان و فعل او و به اصطلاح ملاصدرا «صدوری» است نه حلولی. لذا شناخت با حواس بدون دخالت فعالانه نفس نمی‌تواند توجیه کافی برای اثبات تطابق و صحت و صدق شناخت و باور ما باشد.

اما نکته مهم این است که با توجه به اینکه آنچه ما به وسیله صورت علمی یا علم حصولی از آن آگاهی کسب می‌کنیم، ماهیت موجود خارجی است، و با علم حصولی نمی‌توان به وجود آگاهی یافت؛ این نتیجه به دست می‌آید که صورت ذهنی در قیاس با خارج، علم حصولی می‌باشد ولی نسبت به وجود خارجی هیچ علمی ارائه نمی‌دهد. چرا که علم به وجود خارجی تنها از طریق شهودی و حضوری حاصل می‌شود؛ لذا به عبارتی می‌توان گفت علم در همه موارد حضوری است. بدین ترتیب علم به چیزی حضور ذات آن نزد عالم است که نیازی به صورت علمی ندارد و این همان علم حضوری است که کامل‌ترین نوع علم است؛ زیرا بین عالم و ذات معلوم واسطه‌ای به نام صورت علمی وجود ندارد.

۳.۳ وحدت تشکیکی وجود

بحث وجود ذهنی با وحدت ماهوی ذهن و عین قصد در حل مسأله مطابقت داشت. اما نکته مهم اینست که صدرا که اصالت وجودی است، چگونگی با این تفسیر قانع می‌شود. چون هر ماهیتی صرفاً تصور واقعیت عینی است نه خود واقعیت. پس صدرا اساساً بر وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن برمی‌گرداند. بدین صورت که در سلسله تشکیکی وجود، هر مرتبه کامل‌تری بر مرتبه ناقص‌تر منطبق است. این انطباق و این همانی عینی، در ذهن به صورت وحدت و این همانی ماهوی مراتب مذکور منعکس می‌شود. به این نحو که هر مرتبه کامل‌تری هم وجود خارجی برتر ماهیات مراتب ناقصتر است و هم در مقایسه با وجود خارجی خاص محقق یا متصور این ماهیات، وجود ذهنی آنهاست.

واقعیت وجود ذهنی از واقعیت وجود عینی براساس سلسله تشکیکی وجود، کاملتر است و برآن منطبق است. بدین نحو که واقعیت مادی وجود عینی خاص آن است و واقعیت مجرد عینی برتر آن، و در مقایسه با وجود مادی مذکور، وجود ذهنی آن است.

(عبودیت، ۱۳۸۷، ۵۶/۲) آنچه وجود اقوی است، وجود علم است که وجود ذهنی شی خارجی نیز است و وجود علم برتر از وجود شی خارجی است. (مطهری، ۱۳۶۷، ۳۱۴/۹-۳۲۳) «وجود ذهنی در حقیقت سایه و ظل وجود خارجی نیست، بلکه سایه و ظل وجود علم است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲۴/۴)

از طرفی ملاصدرا علم حصولی را صورتی در نفس دانسته که با معلوم وحدت ماهوی دارد.

«العلم صورة حاصله فی النفس مطابقة للمعلوم» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ۱۰۱)

اما با این نظریه که معلوم بالذات در علم حصولی، ماهیت معلوم است، مخالفت می‌کند. از نظر او این واقعیت علم است که معلوم بالذات بوده و ماهیت معلوم، معلوم بالعرض است. همانطور که وجود خارجی شی معلوم نیز به دو واسطه معلوم بالعرض است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۹۹/۴) نحوه درک شدن ماهیت معلوم هم به نحوه واقعیت علم برمی‌گردد. بدین نحو که اگر واقعیت علم مثالی حسی باشد، ماهیت معلوم جزئی حسی درک می‌شود و محسوس است، و اگر مثالی خیالی باشد، جزئی خیالی درک می‌شود و متخیل است، و اگر عقلی باشد، کلی درک می‌شود و معقول است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۵۰۶/۳)

اما اینکه ماهیت معلوم در نفس با وجود ذهنی حاصل می‌شود، می‌تواند نظریه‌ای باشد که مشکل مطابقت ذهن و عین را حل نماید. به نظر می‌رسد که «این همانی وجودی عینی» ایجاب می‌کند که علم حصولی به «وجود برتر ماهیت معلوم» تعبیر شود که با نظریه تشکیک هم سازگار است و بر اساس آن علم وجود برتر ماهیت معلوم است. چرا که واقعیتی ناقص‌تر و مادون‌تر از عالم ماده وجود ندارد. در حقیقت وجود ذهنی غیر از علم است که وجود خارجی دارد؛ لیکن موطن آن نفس است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۸/۴) بدین ترتیب می‌توان با مبانی فلسفی صدرا (اصالت وجود و تشکیک وجود) بحث تطابق و مطابقت ذهن و عین را حل نمود. کما اینکه بحث تطابق ماهوی همچنانکه با اصالت ماهیت سازگار است، جوابگوی کامل مسأله مطابقت نیست.

۳. مطابقت ذهن و عین در نظر کانت

کانت بر عکس ملاصدرا، به طور مستقیم به بحث مطابقت ذهن و عین پرداخته است. فلسفه انتقادی کانت در بین ایدئالیسم که شناخت را بر پایه عقل می‌داند و تجربه‌گرایی که تجربه را ابزار شناخت می‌داند قرار می‌گیرد. کانت می‌گوید که شهود حسی (-

(sensible intuition) به خاطر تواناییهای حسی فاعل که در فراهم کردن شرایطی خاص تجربه را ممکن می‌کند، به وقوع می‌پیوندد. البته هیوم قبل از کانت به این نکته اشاره کرده بود اما این مساله در حاشیه‌ی نظریات هیوم باقی ماند. هیوم اعتقاد داشت که تنها منبع شناخت انواع تجربه است، چه تجربه‌ای که از راه حواس خارجی به دست می‌آید و چه تجربه‌ای که در نتیجه تفکر در مورد حالات درونی خویش به دست می‌آید. البته تجربه تنها می‌تواند بگوید فلان شی هست، نه اینکه باید باشد یا خواهد بود.

از نظر کانت بدون کلیت و ضرورت نمی‌توان به معرفت قطعی و یقینی دست یافت و هیوم به این دلیل به شکاکیت رسید که معانی و مفاهیم کلی و ضروری را نفی کرده بود. بنابراین، کانت به رغم هیوم، معتقد است که بدون معانی کلی و ضروری، تفکر فلسفی و اصولاً تفکر ممکن نیست. (هارتناک، ۱۳۷۶، ص ۱۰)

بر همین اساس بود که کانت با توجه به اینکه نخستین وسیله علم و معرفت برای انسان را تجربه حسی می‌دانست، اما برای دست یافتن به شناخت کلی و ضروری، عناصری غیر از معرفت حسی و تجربی را لازم می‌دانست. چنانچه در مقدمه کتاب نقد عقل محض می‌نویسد: «گرچه شناخت ما سراسر با تجربه شروع می‌شود، با اینهمه از اینجا بر نمی‌آید که شناخت ما سراسر ناشی از تجربه باشد.» (کانت، ۱۳۸۷، ص ۷۷) و در جای دیگر می‌گوید:

دو تیره شناخت آدمی وجود دارند که شاید از ریشه‌ای مشترک ولی ناشناخته برای ما زاده می‌شوند: این دو تیره شناخت عبارت‌اند از حسگانی و فهم؛ از راه حسگانی برابر ایستها به ما داده می‌شوند، ولی از راه فهم بر ایستها اندیشیده می‌گردند. (کانت، ۱۳۸۷، ص ۷۶)

بدین معنی که عین خارجی از طریق احساس به ذهن عرضه می‌شوند و از طریق فهم اندیشیده می‌شوند.

با توجه به اینکه شروع اصالت عقل با کانت بود، وی توانست تأثیر عمیقی بر فلسفه متافیزیک بگذارد و معرفت‌شناسی را به کلی متحول نماید. معرفت‌شناسی به قدری نزد کانت اهمیت داشت که مابعدالطبیعه را چیزی جز بحث در مسأله شناسایی نمی‌دانست. کانت در نقد عقل محض به تأمل درباره شناخت جهان درون و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی پرداخت. وی معتقد است که همینطور که همه مفاهیم و شناخت‌های ما از تجربه به دست نمی‌آید، در عین حال مفاهیم و اصولی وجود دارد که عقل از درون خود، اما در موقع

کسب تجربه، استنتاج می‌کند که این مفاهیم «محض و مجرد» هستند؛ به عبارتی اینها مفاهیم پیشینی هستند که مبتنی بر ساختمان خود ذهن می‌باشند و به خودی خود عاری از مضمون تجربی می‌باشند. اما آیا عقل می‌تواند با استفاده از این مفاهیم به شناخت حقایق ماوراءحسی و اشیاء فی‌نفسه نیز نائل گردد؟ کانت معتقد است که نمی‌توان با قاطعیت گفت که از مفاهیم پیشینی عقل می‌توان برای تعالی از تجربه استفاده کرد؛ یعنی نمی‌توان به حقایقی رسید که در تجربه داده نشده است.

از نظری شناخت یعنی احساسی که به وسیله شکل‌های ذاتی زمان و مکان تعبیر و تفسیر شده باشد؛ و دانش نیز به معنی ادراکی است که به وسیله «مقولات» به صورت یک حس تشخیص یا یک تصور درآمده باشد. تجربه نتیجه کار فعالانه ذهن بر ماده خام احساس می‌باشد که منفعلانه از عین تأثیر نمی‌گیرد. متعلق شناخت از نظر کانت عبارتست از آنچه در مفهوم آن کثرات یک شهود معین متحد می‌شوند. (کانت، ۱۹۳۳، ص ۱۳۷)

کانت اعتقاد داشت ذهن انسان در مورد شناخت واقعیات، منفعل محض نیست بلکه خود فاعل شناسا در فرایند شناخت فعال است، که این فعالیت در دو مقام «حس» و «فاهمه» می‌باشد. حس با صور زمان و مکان و فاهمه با مقولات دوازده‌گانه خاص خود در این فعالیت دخیل هستند. وی قوه ای از ذهن انسان را که با شهود مرتبط است، «حساسیت» می‌نامد و قوه ای که با مفاهیم سروکار دارد «فهم» اطلاق می‌کند. در اثر تعامل، همکاری و ارتباط متقابل فهم و حساسیت است که شناخت حاصل می‌شود. وی معتقد است که بین حس و فهم تفاوت وجود دارد، به این صورت که اعیان به وسیله حس داده می‌شوند و توسط فهم اندیشیده می‌شوند. حس به تولید تصورات می‌پردازد و فاهمه تصدیق صادر می‌کند، به عبارتی کار فاهمه اندیشیدن درباره تصورات است، یعنی تصدیق درباره آن تصورات حس است. حساسیت تصورها را پذیرامی‌شود و فهم آنها را به وجود می‌آورد. یعنی فرق مهم فهم با حساسیت، فعال فی‌نفسه بودن فهم است. البته هم فهم و هم حساسیت به هم نیازمندند و بدون همدیگر بی‌ارزش می‌باشند و هیچکدام کار دیگری را نیز نمی‌توانند انجام دهد. یعنی نه فهم توانایی نگرش دارد و نه حس توانایی فهمیدن.

شناخت شی هم متضمن ادراک آن است و هم مستلزم اینکه به نحو صحیح حکم کنیم که این شی تحت یکی از مفاهیم قرار گرفته و مقوله‌ای به دست آید.

کانت در پایان بخش منطق فرارونده، نتیجه قیاس فرارونده مفهوم‌ها را چنین

بیان می‌دارد:

ما نمی‌توانیم به موضوعی بیندیشیم مگر به وسیله مقولات؛ ما نمی‌توانیم موضوع اندیشه‌شده را بشناسیم مگر به وسیله نگرش مطابق با آن مفهوم‌ها. اما همه نگرش‌های ما حسی هستند و شناسایی ما تا آنجا که موضوع داده‌شده‌است، تجربی است. شناخت تجربی همان آزمون است؛ از اینرو برای ما هیچگونه شناختی به طور فراتجربی ممکن نیست مگر شناخت موضوعهای آزمون ممکن. (کانت، ۱۹۳۳، ص ۱۵۱۴)

او در نقد عقل محض می‌خواهد بگوید که اگر انسان از راه تجربی وارد نشود و فقط به عقل محصور شود، آیا می‌تواند از عالم واقع اطلاعاتی کسب نماید یا خیر؟ اگر می‌تواند، آن اطلاعات چیست؟ و می‌گوید:

همه شناخت ما با حس شروع می‌شود، بعد به فهم می‌رود و در خرد تمام می‌شود. برای نظم دادن ماده نگرش و قراردادن آن تحت وحدت اندیشه، نیرویی برتر از خرد در انسان نیست... خرد مانند فهم از یکسو دارای یک کاربرد صوری است که در آن همه محتوای شناخت را به‌کنار می‌گذارد و از سوی دیگر تا آنجا که سرچشمه مفهوم‌های معینی است که آنها را نه از حس گرفته و نه از فهم، دارای یک کاربرد واقعی نیز می‌باشد. (کانت، ۱۹۳۳، ص ۲۱۲)

از نظر کانت خرد همیشه باید مورد نقادی قرار بگیرد. وی خرد را توانایی شناختن و ساختن اصلها می‌داند. فهم توانایی یگانه‌کردن نمودها را به وسیله قاعده‌ها دارد و خرد توانایی یگانه‌کردن قواعد فهم را به وسیله اصلها دارد. خرد هیچ وقت بی‌واسطه درباره تجربه و موضوعهای حسی بکار نمی‌رود، بلکه موضوع آن فهم است. اگر فهم توانایی قضاوت کردن دارد، خرد توانایی استنتاج باواسطه دارد. اگر فهم نگرش‌های مختلف را در زیر مفهوم‌ها وحدت می‌دهد، خرد مفهوم‌های گوناگون فهم را در زیر ایده‌ها وحدت می‌دهد. البته ایده‌های خرد نه تنها در جهان محسوسات، موضوعی مطابق خود ندارند، بلکه حتی به‌گونه‌ای هستند که کلاً نمی‌توانند دارای موضوع باشند. از اینرو اگر ما محسوسات را صرف پدیدار بدانیم و شی فی نفسه آن را قبول کرده که تنها نحوه اثر آن در حواس یا پدیدار آن را می‌توانیم بشناسیم، پس اگر فاهمه با قبول پدیدار، شی فی نفسه را نیز قبول می‌کند، لذا وجوداتی که در اساس پدیدارها قرار دارند و موجودات عقلی محضند، نیز قابل قبول می‌باشند. اما اینرا نیز باید تأکید نمود که در مورد این موجودات عقلی محض هیچ چیز نمی‌دانیم و حتی نمی‌توانیم بدانیم؛ زیرا تمامی اصول شناخت ما به متعلقات تجربی ممکن برمی‌گردد.

با اینهمه خردنظری تا آنجا پیش رفت که مفهوم نومن را با اطمینان برقرار کرد، یعنی نه تنها امکان، بلکه حتی لزوم اندیشیدن به آنها را نشان داد... ولی به هیچ وجه نتوانست شناسایی ما را درباره موضوع این مفهوم‌ها گسترش دهد و از آن روی برتافت. (کانت، ۱۹۳۳، ص ۱۳۱-۱۳۲)

مسأله مهم از نظر کانت رابطه بین عین و ذهن، یا نومن و فنومن می‌باشد. وی می‌پرسد دلیل مطابقت شی با ادراکات و تصورات که همان صورتی است که در ذهن ما ایجاد می‌شوند، چیست؟ سوال کانت این بود که چگونه مطابقت بین صورتی که من در ذهن دارم و واقعیتی که بیرون از من است، امکانپذیر می‌شود؟ چگونه تصورات من که حاصل فعالیت درونی من است با شیئی بیرون از من که محصول چنین فعالیتی نیست، انطباق می‌یابد؟ نمی‌توان در پاسخ به کانت گفت که به سبب صورتی که از شی در ذهن مرتسم است؛ زیرا تصورات بسیاری وجود دارد که هیچ مابازائی در خارج ندارند.

کانت نظر فلاسفه را با همدیگر می‌سنجد و رد می‌نماید. از نظر وی نه جزمیون و نه تجربیون نتوانستند تبیین نمایند که چطور تجربیات ذهنی ما آن چنان با واقعیت خارجی منطبق می‌شود که معرفت عینی به دست می‌آید. تجربه‌گرایان پاسخ داده بودند که شناخت محصول تجربه است و عقلیون بیان داشتند که حقایق اساسی محصول تفکر است. در عین حال هر دو عقیده داشتند که شناخت وقتی به دست می‌آید که ذهن در برابر عین قرار گیرد. در مورد مطابقت تصورات با اعیان نیز تجربیون گفتند که عین از راه حواس به درون ما نفوذ می‌کند و در ذهن اثر می‌گذارد. عقلیون معتقد بودند که نمی‌تواند مطابقت وجود نداشته باشد، چرا که خود ذهن شناخت را به وجود می‌آورد، پس آنچه تعقل می‌شود حتماً واقعی است.

در فلسفه ارسطو فنومن ابژه‌های حسی هستند، همچنانکه به اشیاء واقعی که به وسیله ذهن فهمیده می‌شوند، نیز گفته می‌شود. بعدها فنومن حقایق عینی به حساب می‌آمد و با تئوری‌های استفاده‌شده برای شرح آنها، مقایسه می‌شد. فلاسفه جدید فنومن را برای تشخیص آنچه که درک می‌شد قبل از اینکه بکاربرود، استفاده می‌کنند. فنومن کانت شی مورد تجربه است و متضاد نومن است. فنومن آن چیزی است که برای ما ظاهر می‌شود. شی فی نفسه یا نومن در مقولات کانت بکار نمی‌رود. نومن حقایق اساسی در پشت همه تجربه‌های حسی ما هستند.

از نظر کانت جهان پدیدار و جهان بود باهم فرق دارند و این امر مهمی در فلسفه اوست. قسمت به ادراک نیامدنی عالم از نظر کانت «بود» (noumenon) عالم نام دارد و قسمت به ادراک درآمدنی به «نمود» (Phenomenon) عالم تعبیر می‌شود. گاهی کانت به جای «بود»، «شیء فی نفسه» (Thing-in-itself) می‌گوید و گاهی به جای «نمود»، «شیء در نزد ما» (Thing-for-ourselves) می‌گفت. نومن از نظر کانت که همان اشیاء فی نفسه است، ذاتی برای فهم بوده که امکان ندارد هیچ مابازائی در میان اعیان متعلق تجربه داشته باشند. تصور نومن فی حد ذاته مستلزم هیچ تناقضی نمی‌باشد. و بنابر تعریف چیز یاست که نمی‌توان به آن آگاهی یافت و یا از آن تجربه حاصل کرد. در حالیکه به فنونها یا پدیدارها تجربه تعلق می‌گیرد. مقصود کانت از نومن گاهی چیزی بیش از عین استعلایی است و در بعضی مواقع خود عین استعلایی می‌باشد. این خلط ظاهری بین تعبیرش وجود دارد.

از دید وی آنچه که متعلق علم قرار می‌گیرد، پدیدار بوده و هیچ شناختی از شیء فی نفسه بدست نمی‌آید. (کانت، ۱۹۶۸، ۶۱) کانت ذات را غیر قابل شناخت می‌داند، ولی در مورد پدیدارها یا جلوه‌ای که از اشیاء به نظر ما می‌رسد، اعتقاد به قابل شناخت بودن دارد. البته کانت درباره شناخت پدیدارها به شناخت پیشینی معتقد است، یعنی ذهن به پدیدارها قواعدی را تحمیل می‌کند که تجربه نامیده می‌شود. شهود حسی تنها زمانی رخ می‌دهد که شیء به ما عرضه شده باشد و گرنه وجود نخواهد داشت. یعنی اگر شیء بر روح ما اثر بگذارد، در این حالت شهود حسی به وجود می‌آید.

کانت با وجود اینکه اعتقاد به وجود نومن یا ناپدیدارها دارد، ولی از لحاظ نظری از بیان وجود آنها خودداری می‌نماید. چنانکه در رساله مقدمه نیز به وجود اشیاء فی نفسه اذعان می‌نماید و آنها را غیر قابل شناخت می‌داند و معتقد است شیء فی نفسه آنچنان که هست، قابل شناخت نیست و گاهی هم می‌گوید:

شیء فی نفسه همان چیزی است که پدیدار می‌شود، البته وقتی که آن را جدا از پدیدار شدن آن در نظر بگیریم. به عبارتی نومن‌ها چیزهایی هستند که به وسیله مقولات شناخته نمی‌شوند و از اینرو فهم ناچار است که به آنها چون چیزهای ناشناخته، بیندیشد. (کانت، ۱۹۳۳، ص ۱۸۸)

از نظر کانت در تجربه حسی چون ما تنها با نمودها سروکار داریم، حتی یک قدم به شناخت واقعیت فی نفسه اشیاء نزدیک نمی‌شویم. تنها به وسیله نسبتها، نمی‌توان به شناخت اشیاء فی نفسه رسید و از اینرو باید نتیجه گرفت از آنجاکه حس بیرونی چیزی جز تصور

نسبتها به ما نمی‌دهد، تصویری که بدینسان پدیدمی‌آید فقط می‌تواند نسبتهای یک موضوع را در رابطه با عامل شناسایی دربرگیرد و نه طبیعت ذاتی آن را چون یک شیء فی‌نفسه. (همو، ص ۴۵) وقتی پدیدار به ما عرضه می‌شود ما می‌توانیم برحسب آن درخصوص شیء به هر نحو که خواسته باشیم، حکم کنیم. پدیدار تابع حواس است اما حکم از فاهمه است. اما نکته مهم آن است که درباره تعیین شیء به درستی حکم داده شده است؟

اختلاف واقعیت با رویا در ماهیت تصویراتی که ما به اشیاء نسبت می‌دهیم، نیست. چون این تصویرات در هر دو حال عین یکدیگرند. بلکه در پیوستگی تصویرات است برحسب قواعدی که ارتباط تصویرات در مفهوم یک شیء مطابق آنها صورت می‌گیرد. حال اگر ما در شناسایی، توهم را به جای واقعیت بپنداریم، این گناه پدیدار نیست. (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸)

البته کانت تأکید دارد که محدود کردن نگرش حسی به نمودها و وابسته کردن چگونگی نمودها به دو مقوله زمان و مکان، تنها راهی برای شناختن نمودها و وسیله‌ای برای اندیشه درست واقعیت فی‌نفسه می‌باشد.

پس واقعیت ابژکتیو نومن به هیچ وجه قابل شناخت نیست. نومن نمی‌تواند مانند موضوع حس مورد اندیشه قرار بگیرد. در عین حال امکان نومن‌ها تشخیص دادنی نیست و بیرون از نمودها، چیزی نمی‌توان گفت.

وی معتقد به اینست که معرفت عقلانی معرفت به محسوسات نیست؛ به عبارتی شناخت به متعلقاتی است که حواس را متأثر نمی‌سازد، بلکه شناخت به معقولات می‌باشد و شامل کل معقولات عالم معقول می‌گردد. در حالیکه «معرفت حسی، معرفت به اعیان است آنگونه که ظاهر می‌شوند؛ یعنی در تحت آنچه کانت «قانون احساس»، یعنی شرایط پیشینی مکان و زمان، می‌نامد، درمی‌آیند. در صورتی که معرفت عقلی معرفت به امورات آنگونه که هستند.» (کانت، ۱۹۹۲، ص ۳۹۲) نظر کانت در مورد شهود حقایق روحانی اینست که: «شهود امور معقول کار انسان نیست؛ انسان فقط یک معرفت رمزی و تمثیلی از آنها دارد.» (کانت، ۱۹۹۲، ص ۳۹۶) وی معتقد است که ما امور متعالی از حس را به وسیله مفاهیم کلی ادراک می‌نماییم نه به وسیله شهود مستقیم. نکته حائز اهمیت در اینجا این مساله است که تصورات مفهومی از حقایق ماوراء حسی بر چه اساس صحیح می‌باشند؟ به عبارتی فاهمه یک سری داده‌ها از شهود حسی دارد که حاصل تالیف حسیات و شهود محض مکان و زمان می‌باشد. اما اگر شهودی از حقایق ماوراء حسی وجود نداشته باشد،

فاهمه چیزی ندارد تا اینکه بر روی آن عمل کند؛ زیرا فاهمه تنها به نحوی منطقی مواد را سازمان می‌دهد.

قبل از کانت هر فیلسوفی مستقیماً سراغ عین می‌رفت، اما کانت نخست سراغ ذهن رفت و به دنبال این بود که آیا واقعا ذهن می‌تواند عین را نشان دهد. از نظر کانت اگر فهمیدیم که ذهن می‌تواند، سپس باید سراغ عین برویم. ولی ما هیچگاه سراغ عین نخواهیم رفت، چرا که مسائل ذهن، چنان هستند که هیچ وقت ما را سراغ عین نمی‌برند. عین و ذهن دو امر جداگانه می‌باشند. همین مسأله است که کارکانت را دشوار می‌کند که سعی در حفظ این دوگانگی داشت، و در عین حال می‌خواست از آنچه شرط عینیت یافتن شی برای ذهن شناسنده است، در چارچوب عینیات سخن بگوید و آنچه را می‌بایست از این دوگانگی تعالی بگوید و فراسوی تجربه عینی جای بگیرد، در آن شرط جای دهد. (کورنر، ۱۳۶۷، ۵۲)

در فلسفه نقدی کانت، اعیان و اشیاء را بدون ارتباط با فاعل شناسا نمی‌توان بررسی کرد. از نظری چقدر مشکل است که معرفت را عبارت از مطابقت ذهن با متعلقات آن بدانند. چرا که اگر ذهن برای شناخت اشیاء باید خود را با آنها مطابق نماید، و در عین حال نتواند رابطه ضروری بین این متعلقات بیابد، لذا چگونه می‌توان تصدیقات ضروری و کلی مطلق به دست آورد که در واقع مورد تحقیق و اثبات قرار می‌گیرند. لذا از دید وی علم به عنوان مطابقت ذهن با عین محال خواهد بود. از اینرو فرضیه دیگرش را پیشنهاد می‌کند: تاکنون فرض بود که همه شناخت‌های ما باید با متعلقات تطابق داشته باشد. اما این فرضیه به شناختی که درباره آنها به نحو پیشینی و به وسیله مفاهیم به یقین بیانجامد، نرسیده است. پس حال سعی بر این است تا مشخص گردد که آیا اگر فرض کنیم که متعلقات باید با معرفت ما مطابقت یابند در موضوع مابعدالطبیعه بهتر پیشرفت می‌کنیم یا نه؟ به هر حال این با معرفت پیشینی به متعلقات، که چیزی درباره آنها قبل از اینکه داده شوند تعیین می‌کند، بهتر مطابقت دارد. (کانت، ۱۹۳۳، XVI)

بر همین اساس وی ادامه می‌دهد: معمولاً ادعا این است که شناسایی با چگونگی اشیاء تطابق دارد. در حالیکه اشیاء آنگونه شناخته می‌شوند که با توانایی‌های شناسایی ما مناسب باشند. وی معتقد است که وقتی مفاهیم پیشین بر اشیاء و اعیان تطبیق داده می‌شود، اشیاء با مفاهیم مطابقت داده می‌شود، نه بالعکس.

باتوجه به اینکه کانت درباره این مسأله که از داده‌های حسی نمی‌توان ضرورت و کلیت مطلق را استنباط کرد، با هیوم هم عقیده بود، ولی به قضایای پیشینی و ضروری نیز قائل بود. براین اساس اگر ذهن در تطابق خود با عین خارجی، نمی‌تواند در داده‌های تجربی، ضرورت بیابد، لذا چگونه ما تصدیقات ضروری کلی مطلق داریم؟ به همین دلیل بود که کانت نظریه انقلاب کپرنیکی خود را طرح می‌نماید که اگر متعلقات با ذهن ما مطابقت داشته باشند، این با شناخت پیشینی به اشیاء مطابق تر است. براین اساس ذهن دارای فعالیتی خاص می‌شود و نوع معرفتی را که بدست می‌آورد، خودش مشخص می‌نماید. پس برای اینکه عین خارجی مورد شناخت واقع گردد، باید با ذهن مطابقت داشته باشد، منظور وی همان صور پیشینی ذهن است. چنانچه وی از عینک دودی قرمز یاد می‌کند که با وجود آن همه اشیاء به رنگ قرمز درمی‌آیند.

کانت در انقلاب کپرنیکی خویش معتقد بود که برای علم به متعلقات، باید آنها با ذهن تطابق داشته باشند، نه ذهن با آنها. شناخت اشیاء امکان‌پذیر نیست مگر با مقیدشدن فاعل شناسا به تعدادی از شرایط پیشینی شناخت. ذهن در شناخت منفعل محض نیست، بلکه صورشناسایی اشیاء را بر ماده نهایی تجربه حمل می‌نماید تا بدین وسیله شناخته شوند.

از نظر کانت اگر اندیشه با قانون‌های کلی و ضروری فهم هماهنگ باشد، شرط لازم حقیقت آن اندیشه خواهد بود و نه شرط کافی. بدین معنی که هر اندیشه‌ای که با این قانونها هماهنگ نباشد حتما نادرست است، ولی در صورت هماهنگ بودن ضرورت ندارد که حتما درست باشد. «از اینرو معیار صرفا منطقی حقیقت یعنی مطابقت شناسایی با قانونهای کلی و صوری فهم و خرد، فقط «شرطی که بدون آن نه» یعنی شرط منفی هرگونه حقیقت است.» (کانت، ۱۹۳۳، ۵۲) وی در مورد نسبت عارضات ذهنی با متعلقات شناخت معتقد است که عارضات حسی اگر حاصل تأثیر عین متعلق ذهن در ذهن باشند، مساله‌ای ایجاد نمی‌نمایند. در شناخت حسی اعیان حسیه به علت شهود پیشینی مکان و زمان به نحو معینی بر ما ظاهر می‌شوند، اما صورت بر ماده‌ای عارض می‌شود که به نحو منفعله دریافت می‌گردد؛ به عبارتی احساس ما به وسیله اشیاء خارج از ما متأثر می‌شود.

البته او در مورد عارضات عقلی بحث دیگری دارد و مدعی است که اگر عقل متعلقات خود را به وسیله مفاهیم خودش با تفکر خلق می‌کرد، مطابقت عینی مفهوم با متعلق آن صحیح می‌باشد. اما این امکان‌پذیر نیست، چرا که تنها عقل الهی است که با تفکر خلق می‌نماید.

کانت می‌گوید ما صاحب عقل مثالی نیستیم، همانگونه که در مورد علم خدا به موجودات گفته می‌شود، تا اینکه آنچه را که تصور می‌کنیم به همین اعتبار واقعی شود، اگر صاحب چنین عقلی بودیم این مطابقت قابل درک بود. اما آیا عقل بشر تقلیدی کوچک از عقل نامتناهی نیست؟ این زیربنایی‌ترین بنیان هرگونه معرفت جزئی بود که فاهمه را در مفاهیم و اصولش روگرفتی از هستی قلمداد می‌کرد. فلسفه نقادی، این نوع تفکر جزئی و این نوع توسل به امدادگر غیبی را از بیخ و بن برمی‌کند. بنابراین ذهن خالق اشیاء نیست، بلکه خالق معرفت آنهاست، یعنی خالق اشیاء به عنوان پدیدار برای ما. (آپل، ۱۳۷۵، ۷۰)

از نظر کانت مفاهیم محض فاهمه از تجربه حسی به دست نمی‌آیند، بلکه آنها باید در ماهیت نفس ایجاد شوند، البته به نحوی که نه به وسیله عین ایجاد شوند و نه عین را به وجود بیاورند. اما در این صورت مساله مطابقت چگونه حل می‌گردد و چگونه این مفاهیم بر اعیان خارجی دلالت می‌کنند؟

در پاسخ به این پرسش به اعتباری می‌توان گفت که کانت قائل به مطابقت ذهن و عین نیست. چرا که نگرشهای حسی تنها نمود اشیاء را به ما می‌دهند، لذا ذات اشیاء چنانکه به ما نمایانده می‌شوند، نیستند. از نظر کانت چون دانش انسان به پدیده‌ها یا ظواهر محدود است، به عبارتی چون شناخت ما از شیء خارجی، محدود به تصویری است که به وسیله وجوه ادراک از آن شیء بدست می‌آید، لذا هرگز نمی‌توانیم به ماهیت عینی آن شیء خارجی دست یابیم و این شیء همچنان برای ما یک شیء فی نفسه ناشناخته باقی می‌ماند.

از نظری ذات شیء خارجی به تصور درمی‌آید، ولی هرگز ادراک نمی‌شود. چنانکه عین و خارج وجود دارد، اما برای ما قابل شناخت نیست.

کانت قائل است که صور پیشین ادراک خاصیت ذهنی دارند و از اینرو نمی‌توان جهان را آنچنانکه هست، ادراک نمود. به محض ادراک جهان در آن تغییر می‌دهیم. عالم اشیاء خارجی تنها به این دلیل شناختنی است که ساخته خود ماست، ولی نحوه ساختن آن شخصی نیست. چرا که باید با شروط و قیود ذهنی ما سازگار گردد و وقتی واجد این شرایط شد، عینیت یافته و مورد شناخت قرار می‌گیرد و ذهن به این نحو، این عین را می‌سازد.

البته کانت مانند هیوم به شک در شناخت نرسید، بلکه معتقد است که در علوم می‌توان به حقیقت رسید. ممکن بودن شناخت به این علت است که از طرفی اشیا بر اساس مفاهیم موجود در ادراک ما شناخته می‌شوند و از طرفی دیگر بر اساس اشکال موجود در حواس ما،

مانند زمان و مکان درک می‌شوند. گرچه کانت ذات اشیا را غیرقابل شناخت و دسترس ناپذیر می‌داند، و حدود شناخت انسان را در نقد عقل محض محدود می‌کند و حتی بر آن اصرار دارد، اما آزادی اراده را تا حد آفریدگار نامحدود می‌داند. به عبارتی علت مهمی که باعث شده در سنجش خردناب بین ناشناخته بودن شیء فی‌نفسه با پدیدارهای قابل شناخت یا نمودها شکاف عمیقی به وجود آید، جدایی عقل و حس نزد کانت است.

بدین ترتیب کانت با رد کردن نظریه عقلیون و تجربیون، سعی در تلفیق عناصر هر دو گروه داشت تا بتواند عینیت قضایای علمی را بیان داشته و همچنین قضایای مابعدالطبیعه مطلق را رد نماید. اگر مقولات به همراه عناصر زمان و مکان را بر محتوای تجربه‌های ممکن تطبیق نمائیم، احکام عینی پدید می‌آیند. ذهن با وجودیکه در ایجاد شناخت فعال می‌باشد، اما اگر از مرزهای حسیات فراتر رود، دچار تناقض می‌شود. لذا جهان مورد شناخت ما تنها جهان اعیانی است که تجربه به آنها تعلق می‌گیرد؛ به عبارتی همان جهان پدیدارها، البته بدون حالت فی‌نفسه اشیا آن. اما بر اساس اخلاق است که تصورات خداوند و یا خلود نفس را قبول می‌نماییم، چون چنانکه قبلاً هم بیان داشتیم این تصورات مابازاء تجربی ندارند و تنها در ایمان قرار می‌گیرند نه شناخت.

هر شناختی دارای حد و حدودی است که بستگی به صور پیشینی حس و فهم انسان دارد. اما این دلیل نمی‌شود که معتقد باشیم حدود شناخت نظری با حدود حقیقت و واقعیت نیز یکی است.

این نظریه کانت در باب محدودیت شناخت ذات اشیا، و اینکه این محدودیت ناشی از محدودیت‌های حسی و ادراکی و محدودیت‌های دو بعد زمان و مکان می‌باشد، نظیر عقیده الهیون بوده که انسان را به دلیل محدودیت‌های حسی قادر به درک واقعیت عالم خلقت نمی‌دانند. درست است که ما نمی‌توانیم فراتر از تجربه، از کنه ذات اشیا شناختی به دست آوریم، اما در عین حال هم نمی‌توانیم دست از تحقیق برداریم، چون عقل هیچگاه از تجربه ارضاء نمی‌شود.

عقل آدمی در ریاضیات و علوم طبیعی حد را می‌پذیرد اما مرز را نمی‌پذیرد، یعنی می‌پذیرد که در خارج از آن چیزی قرار دارد که بدان هرگز نتوان رسید، اما قبول نمی‌کند که گسترش درونی خود او بالاخره در جایی تمام خواهد شد. (کانت، ۱۳۷۰، ص ۲۰۴)

۴. بررسی تطبیقی دو دیدگاه مطابقت ذهن و عین

۱. ملاصدرا شناخت‌شناسی خویش را بر پایه هستی‌شناسی‌اش پایه‌گذاری کرده است. چنانچه در شناخت‌شناسی ملاصدرا به هر دو بعد شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی شناخت پرداخته شده است. چرا که ملاصدرا ابتدا در مورد چگونگی وجود علم به بحث می‌پردازد و پس از بررسی وجودی بودن یا ماهوی بودن آن و احکام مرتبط آن، به بررسی امکان علم، ارکان علم، ارزش آن و مطابقت آن با واقع می‌پردازد. اما کانت با مسلم فرض کردن وجود علم، به تبیین شناخت‌شناسی‌اش می‌پردازد. بنابراین آنچه مورد توجه کانت است، جنبه حکایت‌گری علم بوده و جنبه وجودی‌اش مسلم و قطعی فرض شده است. ازاینرو بارزترین اختلاف ملاصدرا و کانت را می‌توان در این دانست که حوزه بحث‌های ملاصدرا وجود است، بر عکس حوزه مباحث کانت، شناخت است. البته هرچند کانت به هستی‌شناسی علم نمی‌پردازد، اما به یک اعتبار می‌توان گفت که کانت نیز از هستی‌شناسی‌اش در شناخت استفاده می‌برد؛ چون وی در نقد عقل محض به تحلیل وجودشناسی انسان و شرایط پیشینی شناخت می‌پردازد، تا مشخص نماید که علم چگونه صورت می‌پذیرد. بنابراین با تحلیل وجودشناسی انسان است که بحث امکان شناخت و مطابقت را طرح می‌نماید. کانت تغییری در دیدگاه شناخت ایجاد می‌کند که همین تغییر را در شناخت‌شناسی با انقلاب کپرنیکی مقایسه کرد و آن را انقلاب کپرنیکی خواند. بدین نحو که وی مدعی است در فرایند شناخت، این فاعل نیست که خود را با شیء مورد شناسایی منطبق می‌کند، بلکه این شیء مورد شناسایی است که خود را با صور پیشینی ذهن فاعل شناسا منطبق می‌کند؛ به عبارتی جهان باید با ذهن مطابقت کند، نه بالعکس. از نظر وی جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و ادراکش می‌کنیم، به کیفیات ذهن درک کننده آن وابسته است، و به کلی مستقل از ذهن انسان وجود ندارد. نوع نگاه کانت گونه‌ای انقلاب در شناخت‌شناسی است که می‌گفت ذهن انسان قبل از هر تجربه‌ای از جهان آگاهی‌هایی دارد و این آگاهی‌ها را بر تجربه نیز تحمیل می‌نماید.

۲. ملاصدرا با استفاده از هستی‌شناسی خود و تقسیم وجود به دو قسم خارجی و ذهنی و به اعتبار وجود ذهنی می‌خواهد مساله مطابقت ذهن و عین را حل نماید. همچنین با تحلیل هستی به وجود و ماهیت در ممکنات، مبنای تحقق نوعی شناخت در انسان - یعنی علم حصولی - می‌گردد. حتی تحقق ادراک حسی، خیالی و عقلی مسبوق بر قبول وجود عوالم ماده، مثال و عقل است؛ یعنی مراتب ادراک صدرا براساس مراتب هستی وی

تحقق دارند. (ملاصدرا، ۱۳۴۶، صص ۱۵۱- ۳۲۰ - ۳۲۱) اما کانت تنها در مسأله فرض نومن یا ذات از اصل وجودشناختی استفاده می‌کند، البته در اینجا نیز تنها برای تعیین حدود شناخت است که بدان می‌پردازد.

۳. مطابقت از نظر صدرا، مطابقت ذهن با عین است؛ اما از نظر کانت مطابقت عین با ذهن می‌باشد. ملاصدرا در بحث مطابقت براساس نظر فلاسفه پیشین معتقد به این است که علم مطابقت ذهن با عین است و مطابقت این دو براساس تصویری است که از عین به ذهن منتقل شده است. بدین صورت که ماهیت موجودات عینی با وجود ذهنی در ذهن حاضر شده و ذهن دخالتی در آن نمی‌کند. لذا شناخت حاصل اتحاد ماهوی معلوم‌بالعرض، که همان شیء خارجی است، با معلوم بالذات، که شیء در ذهن است، می‌باشد. که معلوم بالعرض وجود خارجی و عینی دارد و معلوم بالذات دارای وجود ذهنی است. معلوم بالذات ماهیتاً معلوم بالعرض است. بدین نحو چون ماهیت ملاک شناخت می‌باشد و ماهیت شیء خارجی، البته بدون آثار، در ذهن راه می‌یابد، پس بوسیله وجود ذهنی می‌توان به شناختی مطابق با عالم رسید.

اما کانت در مطابقت ذهن و عین، محور اصلی را بر ذهن برده و مطابقت را مطابقت عین با ذهن می‌داند. چنانچه از آن با انقلاب کپرنیکی یاد می‌کند. از اینرو در فلسفه کانت فاعل شناسا محوریت داشته و ابژه یا عین خارجی جز با تصرف فاعل شناسا یا سوژه قابل شناخت نیست. بر همین اساس است که علم به ذات و نفس الامر شیء خارجی غیر ممکن است.

۴. بدین صورتی که کانت نظریه شناخت خود را مطرح می‌نماید و به مطابقت عین با ذهن قائل است، در واقع به انکار ادراک واقعی انسان و تطابق ذهن و خارج می‌پردازد. چرا که با بها دادن به ذهن در واقع منکر وجود خارجی جهان شده و به ایجاد جهان‌های بسیار و مستقل به هیأت انسان براساس صور پیشینی ذهن فاعل شناسا می‌پردازد.

۵. کانت در نظریه شناخت خویش همه محور شناخت را بر سوژه تمرکز می‌نماید. قضایای ترکیبی پیشین وی نشان‌دهنده نوعی رابطه ماقبل شناختی بین انسان و عالم دارد. وی حتی ریشه‌های چنین ارتباطی را نتوانست به خوبی تبیین نماید.

۶. از نظر ملاصدرا در بحث شناخت، عین و ذهن دو وجود مستقل و جدا از هم دارند؛ ولی کانت جهان عینی و خارجی را مستقل نمی‌داند و وابسته به ذهن ادراک کننده آن می‌داند.

۷. کانت و صدرا هر دو به فعال بودن ذهن در امر شناخت عقیده دارند و ذهن را منفعل محض نمی‌دانند. با این تفاوت که در عقیده صدرا، ذهن در شناخت چیزی به عین اضافه نمی‌کند و همان را به‌عینه وارد ذهن می‌نماید؛ اما در دید کانت صور پیشین ترکیبی نقش سازنده‌ای در ایجاد صورت ذهنی دارند.

۸. کانت قایل به عدم امکان شناخت نفس‌الامری اشیاء است؛ ولی ملاصدرا معتقد است که می‌توان اشیاء را همانگونه که هستند، شناخت، هر چند نظریه‌اش مورد نقد قرار گرفت.

۹. صدرا برای نشان دادن خلاقیت نفس انسان نسبت به صورتهای علمی می‌گوید مثل نفس در ایجاد این صور، مثل خداست در ایجاد اعیان خارجی، و همانطور که اعیان موجودات در پیشگاه خداوند، حاضر و به وجود او قائمند، همینطور صورتهای حسی و خیالی و عقلی در برابر نفس، حاضر و به وجود او قائمند. لذا می‌توان نتیجه‌گرفت که معرفت نفس، رقیقه معرفت رب است و سر این مطلب اینست که خداوند تعالی انسان را در ذات و صفات و افعالش، مثال خود آفریده است. اما کانت مدعی است که تنها عقل الهی با تفکر خلق می‌نماید و عقل انسان نمی‌تواند با تفکر چیزی را خلق نماید، (آپل، ۱۳۷۵، ص ۷۰) و اگر می‌توانست، آنگاه مطابقت عینی مفهوم با متعلق آن صحیح می‌بود. لذا با اینکه صدرا عقل بشری را نمونه‌ای از عقل نامتناهی می‌داند، کانت چنین اعتقادی ندارد.

۱۰. ملاصدرا در بحث علم هم به علم حضوری معتقد است و هم علم حصولی، حتی از نظر صدرا علم حقیقی همان علم حضوری است؛ ولی آنچه نزد کانت اهمیت دارد، علم حصولی است و کمتر به علم حضوری توجه شده است.

۱۱. در علم حضوری چون عالم عین معلوم است و تفرقه بین موجودات معنا ندارد، مصونیت از خطر خطاپذیری و عدم مطابقت با واقع وجود دارد. حتی در علم حضوری سوژه و ایژه مطرح نیست؛ اما چنین عقیده‌ای در کانت وجود ندارد.

۱۲. صدرا معتقد است که مطابقت و عدم مطابقت در علوم حصولی مطرح است، زیرا علم حصولی صورتی است از شی در ذهن و صورت ذهنی باید با واقع مطابقت داشته باشد. ولی در علم حضوری واقع نزد عالم حاضر است و صورتی واسطه نیست تا مطابقت و عدم مطابقت مطرح باشد، بلکه علم، عین معلوم و عین واقع است و خود واقع؛ نه صورت ذهنی آن. پس علم حضوری معرفتی حقیقی است و نه تنها مطابق با واقع، بلکه عین واقع است و مصادیقی در درون نفس آدمی دارد.

۱۳. با توجه به اینکه از نظر صدرا آنچه ما به وسیله صورت علمی یا علم حصولی از آن آگاهی کسب می‌کنیم، ماهیت موجود خارجی است، و با علم حصولی نمی‌توان به وجود آگاهی یافت؛ این نتیجه به دست می‌آید که صورت ذهنی در قیاس با خارج، علم حصولی می‌باشد، ولی نسبت به وجود خارجی هیچ علمی ارائه نمی‌دهد. چرا که علم به وجود خارجی تنها از طریق شهودی و حضوری حاصل می‌شود. پس مطابق بودن ذهن با خارج از روی مسامحه است، چراکه آنچه مدرک ذهن است ماهیت است که نسبت آن با ذهن و خارج یکسان است.

۱۴. البته بر ادعای تطابق ماهوی صدرا، استدلال خردپسند و قانع‌کننده‌ای ارائه نشده است و ملاصدرا به شرط تمامیت ادله وجود ذهنی به صلاحیت آنها برای اثبات تطابق ماهوی حکم نموده است.

۱۵. در نظریه صدرا علم به اشیا از طریق ماهیات آنها، تنها بخش کمی از ادراکات حصولی انسان را تشکیل می‌دهد؛ چرا که ادراک مبتنی بر ماهیت به بخشی از موجودات و جنبه ماهوی آنها را شامل می‌شود و سایر ادراکات آدمی را علم به جنبه‌های وجودی آنها و در واقع معقولات ثانیه فلسفی تشکیل می‌دهد. روشن است که فرضیه تطابق ماهوی در این حوزه از معرفت پاسخگو نیست. بنابراین مدعای تطابق ماهوی، به فرض صحت، تنها به بخشی از معارف حصولی مربوط می‌شود، و نمی‌توان آن را راه حل جامعی به حساب آورد.

۱۶ و اگر ماهیات جنبه عدمی موجودات یعنی حدود آنها را شامل شود، شناخت ماهوی ما از اشیا فقط به جنبه‌های عدمی آنها ناظر است نه حقایق اشیا.

۱۷. بنابراین در اینکه صور ادراکی در فلسفه صدرا واقع نما و کاشف از متعلقات خود هستند شکی نیست. ولی اینکه صور ادراکی و مفاهیم ذهنی، واقعیات اشیا را همان طوری که هستند، نشان می‌دهند و با آنها تطابق ماهوی دارند، نیز قابل اثبات نیست. بنابراین بر اساس وجود ذهنی و با تکیه بر رد سفسطه بودن ادراک نمی‌توان بحث تطابق ذهن و عین را مطرح نمود.

۱۸. بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آنچه در خارج است و حقایق خارجی را تشکیل می‌دهد، وجود است، نه ماهیت. و ماهیت، حدی از وجود است و عکسی است که از آن در ادراک عقلی و حسی ظاهر می‌گردد. پس ماهیت در خارج نیست در حالی که آنچه در ذهن است، ماهیت است. پس بر اساس اصالت وجود، شناخت ماهیت، هر چند در

بحث وجود ذهنی اثبات و مبرهن گردد، شناخت واقعیات خارجی نخواهد بود. همچنین چون حقیقت وجود صورت ذهنی ندارد، هرگز به ذهن نمی آید و هرگز با علم حصولی ادراک نمی شود. حقیقت وجود خارجی را جز با مشاهده حضوری نمی توان دریافت و شناخت، و از طریق مفاهیم و علوم حصولی غیر از لوازم و آثار آن شناخته نمی شود. حاصل آنکه راه راستین علم به حقیقت هستی، کشف و شهود است، که آن هم تنها روزنه ای به سوی واقعیت می گشاید.

۱۹. مشکلی که در نظریه شناخت کانت به چشم می خورد و می گوید که هر شناختی دارای ماده و صورتی است که ماده معلومات در پدیده ها و صورت آنها در مقولات ذهنی است، این است که درباره ارتباط مقولات با خارج و تبیین کیفیت ارتباط مقولات، به درستی تبیین نگشته و مقولات ثانیه فلسفی و منطقی در هم آمیخته شده اند. البته از نظر کانت خلطی صورت نگرفته است و این مقولات همگی در این وجه مشترک هستند که مابازاء عینی ندارند و صرفاً صورتهای ذهنی هستند. برعکس فلاسفه اسلامی با تبیین معقول اول و ثانی و تفکیک آنها راه را برای تبیین کیفیت ارتباط ذهن با خارج هموار کردند. معقول اول مفاهیم کلی است که به طور مستقیم از راه حواس وارد ذهن می شود که همین ها منجر به تشکیل مقولات می شود. مقولات ثانی منطقی صوری هستند که به منزله حالات و عوارض مقولات اولیه به شمار می آیند و خود مستقیماً با خارج ارتباطی ندارند. مقولات ثانی فلسفی نیز صرفاً ذهنی بوده و وصف اشیاء خارجی هستند، که منشأ انتزاع آنها مابازاء خارجی دارد، نه خودشان. مقولات کانت به صورت صفات امور خارجی در ظرف ذهن نیستند، بلکه اموری پیشینی هستند. فلاسفه ما معتقد به پیشینی بودن این مقولات نیستند و تا زمانی که مقولات نخستین که صور اشیاء محسوس اند، در ذهن تقرری پیدا نکنند، مقولات ثانی فلسفی تحقق پیدانمی کنند. مقولات ثانی اوصاف ذهنی مقولات نخستین هستند که در هر دو وجه فلسفی و منطقی ابزار شناخت ما به حساب می آیند و مقولات ثانیه منطقی همان اوصاف مقولات اولیه در ذهن می باشند، نه اینکه به نحو مستقلی در ذهن وجود داشته باشند. چرا که در این صورت هیچ ارتباطی با جهان خارج نداشتند، پس چگونه امکان اینکه به وسیله آنها جهان خارج کشف گردد، وجود داشت؟

۲۰. کانت در اعتقاد به پیشینی بودن مقولات و بیگانه بودن آنها از خارج و نبودن رابط میان ذهن و خارج گرفتار بن بستی شده است که سرانجام با ذکر ماده و صورت شناخت

خواسته است از این بن بست بیرون بیاید. اما چگونه چیزی که هیچ ارتباطی با جهان خارج ندارد، می‌تواند ملاک شناخت عالم خارج قرار بگیرد؟ اما ملاصدرا معتقد است که معقولات ثانیه همان معقولات اولیه با سعه وجودی بیشتر می‌باشد که وجود کلی یافته‌اند. انسان موجود در خارج موجود به وجود مادی است و وجود مادی همان ماهیت انسان است. بعد ماهیت انسان در ذهن وجود خیالی و سپس وجود عقلی پیدامی‌کند. این همان نظریه تعالی ملاصدرا است.

۲۱. از نظر صدرا متعلق شناخت در هر حالتی معقول است. بدین نحو که متعلق شناخت علوم طبیعی معقولات اول هستند و متعلق شناخت فلسفه معقولات ثانی فلسفی است که از طریق تحلیل علمی معقولات اول بدست می‌آید. لذا صورت رابطه علمی و عقلی میان ذهن و خارج معقولات اولی هستند که مستقیماً برگرفته از جهان خارج و عالم محسوس می‌باشد.

۲۲. با توجه به مشکل تطابق ماهوی باید راه حلی دیگر در این رابطه لحاظ‌گردد تا بتواند هم پاسخگوی مسأله مطابقت باشد و هم با مبانی فلسفی ملاصدرا سازگار باشد. بر اساس اصالت وجود باید انطباق به امر وجودی ارجاع داده شود، که «این‌همانی وجودی عینی» ایجاد می‌کند که علم حصولی به «وجود برتر ماهیت معلوم» تعبیر شود که با نظریه تشکیک سازگار است و بر اساس آن علم وجود برتر ماهیت معلوم است و منطبق با شی معلوم می‌باشد. از اینرو می‌توان با مبانی فلسفی صدرا (اصالت وجود و تشکیک وجود) بحث تطابق را حل نمود.

۶. جمع‌بندی

با توجه به تفکیک نتایجی که بیان شد، می‌توان به یک جمع‌بندی مختصر رسید که ملاصدرا به دلیل اینکه حوزه مباحثش متفاوت از کانت بوده، و از وجود صحبت می‌کند و کانت از شناخت؛ از اینرو شناخت‌شناسی صدرا بیشتر صبغه وجودشناسی دارد، برعکس کانت.

در بحث تطابق نیز صدرا سعی در مطابقت ذهن با عین دارد، ولی کانت می‌خواهد عین را با ذهن مطابقت دهد. لذا کانت از عدم تطابق حرف می‌زند، چون صور پیشین ذهن در ایجاد صورت ذهنی نقش دارند، عین خارجی به عینه وارد ذهن نمی‌شود، اما صدرا دقیقاً برعکس این نظر دارد. لذا در پی یافتن رابط در این تطابق می‌گردد که در فلسفه‌اش، ماهیت چنین نقشی دارد، اما بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا که اصالت وجودی است، باید انطباق

به یک امر وجودی ارجاع داده شود که «این همانی وجودی عینی» ایجاب می کند که علم حصولی به «وجود برتر ماهیت معلوم» تعبیر شود که با نظریه تشکیک سازگار است و براساس آن علم وجود برتر ماهیت معلوم است و منطبق با شی معلوم می باشد. از اینرو می توان با مبانی فلسفی صدرا (اصالت وجود و تشکیک وجود) بحث تطابق را حل نمود.

کتاب نامه

- آپل، ماکس، شرحی بر تمهیدات کانت، ترجمه محمد رضا بهشتی، ج ۱، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، چاپ ۲، اسراء، قم، ۱۳۸۲.
- شیرازی، صدرالدین، محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ سوم، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱.
- صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلل وکیه، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، ۱۳۴۶.
- شیرازی، صدرالدین، شواهد الربوبیه، جواد مصلح، انتشارات سروشن، تهران، ۱۳۷۵.
- شیرازی، صدرالدین، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰.
- شیرازی، صدرالدین، رساله التصور و التصدیق، چاپ شده همراه با کتاب الجوهر النضید، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۸.
- طباطبائی، سید محمد حسین، نهاییه الحکمه، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۶.
- طباطبائی، محمد حسین، ترجمه و شرح نهاییه الحکمه، نگارش علی شیروانی، جلد اول، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴.
- طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ هفتم، صدرا، قم، ۱۳۷۹.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، یک جلد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰.
- کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه ادیب سلطانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۷.
- کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، شرکت انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، چاپ هفتم، نشر بین الملل، تهران، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، چاپ دوم، حکمت، تهران، ۱۳۶۷.
- معلمی، حسن، «معرفت شناسی از دیدگاه حکمت متعالیه»، قیسات، شماره ۱۰ و ۱۱، ۱۳۷۷-۱۳۷۸.
- هارتنامک، یوستوس، نظریه معرفت فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز، ۱۳۷۶.
- هارتنامک، یوستوس، نظریه شناخت کانت، ترجمه علی حقی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

بررسی تطبیقی مطابقت ذهن و عین در شناخت‌شناسی ملاصدرا ... ۲۹

Kant, immanuel. critique of pure reason, translated by N.K. smith. London,1933.

Kant i. 1992. On the form and principles of the Sensible and the Intelligible World. Translated by Lewis White Beck in Kant's Latin Writings. 2nd ed. New York: Peter Lang.

Kant, Immanuel, 1968, selected pre-critical writing, translated by G.B kerfed and D.E walford Mancheser, The university press.

